



TITLE:

<批評・紹介>福永光司著「道教思想史研究」

AUTHOR(S):

浅野, 裕一

CITATION:

浅野, 裕一. <批評・紹介>福永光司著「道教思想史研究」. 東洋史研究
1988, 47(2): 353-362

ISSUE DATE:

1988-09-30

URL:

<https://doi.org/10.14989/154238>

RIGHT:

福永光司著

道教思想史研究

淺野裕 一

一

本書の著者である福永光司氏は、日本の中國學を代表する碩學の一人であるが、近年は道教研究に精力的に取り組まれ、一九七四年以降、今日本書が収める數多くの論考を、次々に發表してこられた。ふり返れば筆者も、著者の斬新な道教研究に魅せられ、論文が發表されるたびに讀み耽った一人である。その間筆者は、著者が開始した新たな道教研究に對し、永い研究實績を誇る、言わば道教研究の老舗の側が、いかなる反應を示すのか、門外漢の氣樂な立場から、興味津津たる想いを抱き續けた。

しかしながらその後の経緯は、當初筆者が豫想し期待した形とは、大分趣きを異にするものであった。そうなった最大の要因は、著者が一九八二年に刊行された、『道教と日本文化』（人文書院）と題する著作にある。巻末の附記によれば、この書は京都大學人文科學研究所教授並びに研究所長を定年退職するにあたり、著者が自ら選じた『退休記念論文集』としての性格を持ち、著者はこの中で、古代日本の宗教文化に對し、道教がいかに深い影響を與えたかを、くり返し力説された。

この書に對し、道教研究の老舗の側からは、ただちに猛烈な反發

が示された。福井文雅氏は、「東方宗教」（日本道教學會）第六〇號に書評を寄せ、その中で、津田左右吉や和辻哲郎の日本文化論に代表される日本の學者たちは、道教が古代日本の宗教思想に與えた重要な影響を輕視もしくは無視してきたとする著者の見解を、事實に違うとして手厳しく批判した。さらに福井氏は、著者が道教に下した定義についても、およそ道教史の常識を無視した擴大解釋であり、何でもかんでも「道教」にしかねない定義づけであるとの論難を加えた。

「東方宗教」の同じ第六〇號には、松田智弘著『道教受容の研究』に對する、宮川尚志氏の書評も掲載されている。その中で宮川氏も、實名こそ擧げてはいないが、揶揄に満ちた口調で、福永氏の道教研究の進め方に痛烈な批判を浴びせている。

こうした強い批判を承け、著者は「東方宗教」第六一號に、「津田左右吉博士と道教——福井文雅氏の書評『道教と日本文化』に答えて——」と題する反論を發表した。その内容は、津田史學が中國思想に對し、輕侮とも取れる冷淡な態度を示すことへの批判を軸に、福井氏の批判點に逐一論駁するものであった。

これに對しては福井氏も、「福永教授の反論について」（『東方宗教』第六二號）と題して、再度の批判を展開した。その論旨は、著者の津田史學批判は的はずれであると指摘するとともに、著者が道教研究に際し、先學の諸説に一切言及せず、すべてが自己の創見であるかの態度を示すことや、著者による道教の定義が單なる同義反覆に陥っている點などを、重ねて指彈するところにある。

この論争に對し、いずれの側に軍配を上げるかは、人により見解を異にするであらう。ただそうした次元とは別に、筆者の胸に去來

したのは、著者は書物の發表順を逆にすべきではなかったか、との感想であつた。つまり、著者は日本文化への道教影響論を出版される前に、まず中國における道教形成史を論じてきた一連の研究成果を、一冊の研究書にまとめて斯學に問うべきではなかったか、との想いである。

これは無學な筆者の誤解に過ぎぬかも知れないが、明確な教團組織を伴つて道教が日本に渡來した形跡が皆無である以上、道教と日本文化の關係を究明するには、かなり周到な作業が必要であらう。

これは、たとえ「道教とは、道の不滅」と一體になることを究極の理想とする中國民族（漢民族）の土着的、傳統的な宗教である」との、著者自身の道教の定義に照らしても、現時點では至難の業だと思われる。しかるに問題の『道教と日本文化』は、その大半が一般向けの講演や月報から成るもので、前記の課題を系統的に追究するには、いかにも態勢不十分であるとの印象を拭い難い。

こうした本格的な研究書ではない、言わば啓蒙書に毛の生えた程度の不備な著作が、上述の論争を招く直接の火種となつたことは、わが國における道教研究の發展といった視點よりすれば、大變不幸なことではなかつたらうか。福井氏や宮川氏の論調を察するに、それが單に『道教と日本文化』への批判に止まるものではなく、著者の道教研究の在り方全體への批判を、根底に秘めてゐることは明白である。そうした根本的な批判が、直接それをぶつけるべき對象を見出せずに、『道教と日本文化』への批判に上乘せる形で噴出する事態を餘儀なくされたわけである。

筆者が斯學に期待したのは、こうした言わば土俵外の相撲ではなく、著者が自己の道教研究の眞髓を本格的な研究書として刊行し、

それに對して道教研究の老舗が眞向から批判を加えて、横綱同士が土俵上で四つに組む形で生産的な論戰であつた。こうした意味で、著者が積年の道教研究の粹粋を『道教思想史研究』と銘打つて、廣く江湖に問われたことは、改めて順序が逆であつたらと惜しまれるものの、待望久しい學界の慶事としなければならない。

二

『道教思想史研究』の紹介に入る前に、まず本書の目次の大綱を掲げることにより、その全體的構成を示して置きたい。

- 1 道教における鏡と劍——その思想の源流——
- 2 道教における天神の降臨授誠——その思想と信仰の源流——
- 3 昊天上帝と天皇大帝と元始天尊——儒教の最高神と道教の最高神——
- 4 中國における天地崩壞の思想——阮籍の「大人先生歌」と杜甫の「登慈恩寺塔詩」によせて——
- 5 墨子の思想と道教——中國古代思想における有神論の系譜——
- 6 封禪説の形成——封禪の祭祀と神仙思想——
- 7 「大人賦」の思想的系譜——辭賦の文學と老莊の哲學——
- 8 劉向と神仙——前漢末期における神仙道教的世界——
- 9 王羲之の思想と生活
- 10 顏真卿の書藝術と道教
- 11 儒道佛三教交渉における「氣」の思想
- 12 北宋の太宗の『御製逍遙詠』における「道」の教
- 13 天皇と紫宮と眞人——中國古代の神道——

14 鬼道と神道と眞道と聖道——道教の思想史的研究——

15 道教とは何か

16 道教について——再び「道教とは何か」の問いに答える——

〈附〉道教思想史研究覺書

あとがき

それでは最初に、本書に見られる著者の道教研究の特色を述べてみよう。必ずしも章立ての順にこだわらず、思想史的展開に沿った形で紹介すると、著者は道教成立の淵源を思想史的に辿ろうとする意圖から、まず古代中國における有神論の系譜を溯及せんとする（第5章）。續いて著者は、道教神學に幅要な地位を占める各種神格の原型を、言わば神様の戸籍調べの手法で、やはり思想史的に探究せんとする（第2・3・13章）。さらに儒佛との交渉關係を踏まえつつ（第11・12章）、各種の思想を重層的に堆積させる道教神學の内部構造を多方面から解明して（第1・4・6・7・8章）、道教神學が本格的に形成されて行く過程を開示する（第14章）。こうした膨大な作業を通して、著者は道教全體を巨視的に把握し、思想哲學としての道教とは何か、との壯大な問いに、自らの解答を提示せんとする（第15・16章）。

翻つて従来の道教研究は、もとより研究者の個性により、多様な手法が駆使されてきてはいるが、總じて近年は、個々の經典の作者及び成立時期に關する考證、特定宗派の教義に對する部分的考察、個々の道士の傳記調べ、一派の活動の追跡、道教に關わる儀禮・風習の報告・紹介から、果ては道觀探訪記の類に至るまで、個別の事象に的を絞った研究が主流であつた印象を受ける。

こうした個別研究の蓄積は、その堅實さを評價できる反面、ややもすれば微視的に過ぎて、道教の全體像を巨視的に把握し、道教を中國思想史上に位置づけんとする勇氣や意欲、大膽な構想力などに缺ける憾みも無しとしない。たしかに着實な個別研究は、基礎的な實證作業として貴重であるが、『道藏』中の經典の成立事情を例に挙げれば、そもそも成立時期比定の基準とすべき文獻が乏しいため、同一の經典の成立時代が、論者によつて上は漢代から下は宋・元あたりまで搖れる始末で、所詮は大まかな推測の域を脱し難い性格を宿す。

したがつてこうした個別研究だけでは、その多彩にして豊かな蓄積にもかかわらず、木を見て森を見ずとの譬えの如く、道教の全體像が一向に見えてこないもどかしさを禁じ得ない。論文ならまだしも、いかにも道教全體を扱っているかの書名に魅かれて讀んでみると、話が突如六朝あたりから始まり、結局は特定の文獻や道士の研究にのみ終始する内容であつたりして、いたく落膽させられたときなどは、とりわけその感を深くする。全體として道教とは何であるのか、との理論的體系化と、個別研究の積み重ねとは、道教研究を前進させる車の兩輪であらうが、ともすれば從來は、座談・討論の類は別として、前者の側が貧弱であつたように思われる。筆者の偏見によれば、いかに狭い範圍を扱う個別研究であらうとも、その背後には、研究對象は全體として何であつたのか、との問題意識が存在すべきだと考えるが、そうした戰略的發想がほとんど窺えぬ及び腰の研究が、結構目につくのである。

こうした現状に對し、著者が先に紹介した雄大な構想の下に、道教神學の形成過程を總合的に考察し、道教全體の本質を巨視的に把

握する独自の理論を體系化して、道教を中國思想史上に位置づけんとする大著を公けにされたことは、その問題意識と方法論の特色において、實に劃期的な業績であり、道教研究に新風を吹き込む壯舉として、高く評價したい。著者のこの大膽な試みに觸發・刺戟されて、規模としてこれに相對峙し得るだけの反論が續々と提起されるならば、今後の道教研究に多大の進展をもたらすであらうことは、疑いを容れぬところである。

三

それでは續いて、本書に示される著者の道教理解の中から、筆者が關心を抱くいくつかの問題を取り上げて紹介し、合わせてそれに對する筆者の感想をも述べることにしたい。

まず最初に、第5章の「墨子の思想と道教——中國古代における有神論の系譜——」を取り上げてみる。著者は道教の淵源を中國古代の有神論に求め、その系譜を溯らんとする。その場合著者は、儒家と道家を無神論の系列に、墨家を「詩經」「書經」以來の上帝・鬼神信仰を承け繼ぐ有神論の系譜に、それぞれ分類した上で、道教の遙かな源流を墨家思想に指定する。

しかしながら、古代の儒家思想全體を、果たして無神論と規定してよいものであろうか。「至誠の道は以て前知すべし。國家將に興らんとすれば、必ず禎祥有り。國家將に亡ばんとすれば、必ず妖孽有り」「鬼神の徳爲るや、其れ盛んなるかな」「諸を鬼神に質して疑い無きは、天を知ればなり」といった「中庸」の言や、「五百年にして必ず王者の興ること有り」「其の心を存し、其の性を養うは、天に事うる所以なり」との「孟子」の言、「其の冠を弟佗に

し、其の辭を神禪にし、禹行して舜趨」(「荀子」非十二子篇)した「子張氏の賤儒」(同)の存在、あるいは秦・漢における儒生と方術との關連などを考慮すれば、儒家全體を無神論と規定できぬことは明白である。

「幽隱にして說無く、閉約にして解無し」(「非十二子篇」)との荀子の激しい非難が如實に示す如く、子思・孟軻系統の儒學は、強烈な神祕主義・有神論の立場を取る。そしてこの系統こそが、本流として漢代の儒學に繼承され、「天人の徴は古今の道なり」「春秋の譏る所は、災害の加うる所なり。春秋の惡む所は、怪異の施す所なり」(「漢書」董仲舒傳)と、天人相關・神祕主義を柱とする、董仲舒の公羊學を出現させるのである。後漢における緯書の盛行をも視野に含めれば、著者のように古代儒學全體を無神論と總括することとは到底不可能であり、道教と經學儒教の密接な關連を示す例として、「詩經」「書經」の上帝信仰を挙げたり、「正一盟威の道」の祖型を「書經」や「易經」に求めたりする第14章の記述とも、重大な矛盾をきたすであらう。

また道家思想を無神論と規定する結論も、同様に成立し難いであらう。著者が道家を無神論と規定するのは、道家即老莊としか捉えなかったことに由來する誤解と思われる。道教に先行する道家思想は、前漢に大流行した黃老道であり、馬王堆漢墓より出土した黃帝書の内容からは、「逆節果て成さば、天は將に其の命を盈たさずして、其の刑を重くせんとす」(「經法」亡論篇)「上帝未だ先かざるに、而も擅ままた兵を興すは、蚩尤を視よ」(「十六經」正亂篇)「昔、皇天は鳳を下に使わし、道一言にして止む」(同・成法篇)「宮室度を過ぐるは、上帝の惡む所なり」(「稱」)などと、黃老道

が強烈な神祕主義・有神論の思想であつたことが判明する。

しかも、「宮中に黃老・浮屠の祠を立つ」（『後漢書』襄楷傳）

「楚王は黃老の微言を誦し、浮屠の仁祠を向ひて、契齋すること三月、神と誓を爲す」（同・楚王英列傳）との記録が示唆するように、神仙術との結合や佛教の傳播に影響された、黃帝・老子の神格化とそれへの宗教的祭祀は、道教の成立と極めて深い關連を持つ。

因みに黃帝は、老子には出し抜かれたものの、依然として道教の重要な神格である。それにもかかわらず、道家を無神論の側に分類して、道教を形成する有神論の系譜を迎える際、黃老道を完全に無視したのは、本書の重大な缺陷であらう。

天志・明鬼を説く墨家思想は、その限りにおいては確かに有神論である。しかし墨家以外にも、黃老道を始め、『國語』に見られる史官の天道思想、子思・孟軻系統の儒家や春秋公羊學、陰陽五行思想、神仙・養生思想等、他にいくらかでも有神論が存在する以上、強いて墨家思想にのみ淵源を求めるべき必然性は何ら存在せず、「道教」の語が『墨子』に初出するとか、茅山道教で墨子が神仙とされたとかを論據に、墨家と道教を接合せんとする著者の立論は、いささか牽強附會の感を免れない。著者の力説にもかかわらず、墨家と道教を繋ぐ直接的證據は一向に見當らず、「黃老に奉事し」た太平道の首領・張角が、「蒼天已に死し、黃天當に立つべし」（『後漢書』皇甫嵩傳）と口號して舉兵した例など、黃老道と道教との直接的連續性の側が、より目立ってしまふ。もとより墨家と道教の間にも、何がしかの繋がりには存したであらうが、それが著者の説くほどに決定的な比重を占めていたとは、到底考えられない。

道教中には陰陽五行思想が大量に流入しているが、そもそも墨家

思想には、陰陽五行思想の根幹たる、天の理法（天道）と氣の循環論の雙方が至って稀薄であり、この點でも墨家と道教とは直接に連續し難い面を持つ。一方の黃老道を見ると、黃帝書の側には、上帝の賞罰、天道の理法、陰陽兩節の循環論の三者が具備している他、「聖人の事を擧ぐるや、天地に合せて、民に順い、鬼神に祥う」（『此の道を知らば、地にして且つ天、鬼にして且つ人』）「十六經」前道篇）と、墨家と似通った鬼神論や尚賢論も含まれている。また『老子』の側には、宇宙の根源たる道、氣の生成論、天道の加護などの要素が揃っている。したがって、佛教を理、道教を氣において捉える著者の考え方（第11章）からしても、墨家よりは黃老道の方が、道教の母胎となり得る諸要素を遙かに多く備えていたことは、動かし難いのはなからうか。

また近年は、馬王堆漢墓その他から、大量の醫書が出土しているが、それによつてすでに戰國期から養生術が盛行していた情況が、具體的に明らかになりつつある。養生術は、鍊藥・服氣・導引などの手段に關しては、方術と通ずる面を持ち、不老長生といった目的に關しては、神仙術と重なる面を持つ。さらに民衆の間には、巫術が依然として隱然たる勢力を保っていた事實も、忘れるわけには行かない。これらは、取り立てて何學派の哲學・思想と稱すべきものではないが、道教の形成を論ずる上では、やはり無視できぬ要素であらう。

以上のように考えてみると、古代中國の有神論の系譜を、唯一墨家にのみ認め、そこに道教の淵源を指定せんとする著者の結論には、強い疑念を抱かざるを得ぬのである。

つぎに本書の第3章、「昊天上帝と天皇大帝と元始天尊——儒教の最高神と道教の最高神——」を取り上げてみる。この章で著者は、道教の最高神たる元始天尊が、いかなる思想的経緯を踏まえて出現したのかを、昊天上帝を始めとする各種神格との関係から考察する。著者が展開する論旨は、概ね以下の如くである。

古代祭祀における最高神であった昊天上帝は、後漢の鄭玄により紫微宮の天皇大帝（北辰星）と同一視されたが、鄭玄は同時に六天説をも唱えたため、唐代に入り、天皇大帝は天の一部に過ぎぬとの批判が出てくる。また天皇大帝と並行する形で、三皇中の天皇が上昇してくるが、やはりこれも、地皇・人皇との相対的な地位を占めるに止まる。そこで、こうした相対性を超克する必要上、新たに元始天王が出現した。一方老子の道は、董仲舒による『春秋』の「元」との一體化や、阮籍・王弼らによる『易』の「神」による神靈化を経て、再び神格化される氣運にあり、これが後に老子の道自體の神格化たる元始天王を形成する。そしてこの元始天王が、やがて佛教の影響を受け、道教の最高神・元始天尊として出現する。

以上が著者の所説の概略である。上は西周から下は唐に互る、實に雄大な構成を持つ論考であるが、筆者には幾つかの疑念も残った。著者の結論に従えば、天皇大帝＝昊天上帝の没落は、貞觀禮への批判から開元禮が採用された中唐（八世紀）以降となろう。著者はこの昊天上帝の没落により、元始天王＝元始天尊が道教の最高神として浮上してきたとするが、元始天王＝元始天尊を道教の最高神とする思考の發生自體は、それよりもかなり古く、北周の天和五年（五七〇年）に甄鸞が『笑道論』を著して、道教を激しく非難した時点をさらに溯るから、これは有効な説明になり得ていない。また

著者も自ら認めるように、唐代以降も國家祭祀の最高神は依然として昊天上帝だったのであり、昊天上帝が常に天皇大帝と一蓮托生的に盛衰したわけではないから、著者の説明はますます説得力を缺くこととなる。

また天皇が相対性を超克すべく元始天王に上昇したとする點も、天皇が地皇・人皇に對する相対的優位を占めたままでは、いかなる不都合があつたのか、何故に絶対性獲得を目指さねばならなかったのか、その必然性の説明及び資料的裏付けが至って薄弱である。

同様に、著者が元始天王は後に神格化した老子の道と同一視されたとする點も、はなはだ疑わしい。そもそも「眞書」中の元始天王は、老子の道との關係が全く稀薄であり、「眞書」以外の諸資料を含めて探してみても、著者の説く元始天王＝老子の道との圖式を證明するに足る確證は、どこにも見出すことはできない。「元始天尊・太上道君・高上老子は、應號は異なると雖も、本源は殊ならず」（『妙門由起』序）との史崇の言も、遙か後に加えられた一つの解釋に過ぎず、道教内において、元始天王の實體は老子の道であるとの共通認識が存在したことを、直接に證明するものではない。

總じて著者の立論には、西周から唐に至る禮學や國家祭祀の變遷を軸にして、道教における最高神の成立を説明せんとする傾向が強い。だが道家ないし道教の側が、常に禮學や國家祭祀の變化と軌を一にして、自己の教義・神學を變更して行つたとの影響關係が實證されぬ限り、こうした證明方法は間接的推測に止まる。筆者も道教神學と國家の祭祀儀禮との間に存在する、複雑な影響關係を認めるのにやぶさかではないが、この問題はまず何よりも、道家・道教内部における最上位者の變化を追跡する形で検討するべきであらう。

そうすれば、老子の道を神格化する動きは、董仲舒や魏晉の易學を待つまでもなく、『經法』『道原』等の黃帝書、『韓非子』解老篇、『鶡冠子』、『淮南子』原道訓、『太平經』、『老子想爾注』、『抱朴子』暢玄篇など、道家・道教内で着々と進行していた情況が判明するであらう。また『太平經』において最も頻繁に最高神として登場する、「皇天」「天君」「天の上皇」等の神格を考察し、それを『笑道論』や『眞書』に現われる元始天王の性格と比較するならば、元始天王が老子の道を人格神化した神格ではなく、西周以來の昊天上帝の性格を引き繼ぐ神格であったことも明確になってくるであらう。

では最後に、本書の第14章「鬼道と神道と眞道と聖道」や、第15章「道教とは何か」、第16章「道教について」の三章に述べられる、著者の道教に對する總合的理解を取り擧げてみる。

第14章で著者は、『業報因緣經』や『道門經法相承次序』の記述に依據しつつ、「鬼道↓神道↓眞道↓聖道」、「太上老君↓太上道君↓元始天尊」、「洞神↓洞玄↓洞眞」、「太清天↓上清天↓玉清天」の四種の思想的圖式を提示し、さらに太上老君→太清天→洞神部の道經→神道、太上道君→上清天→洞玄部の道經→眞道、元始天尊→玉清天→洞眞部の道經→聖道、との對應關係の存在を提起する。

『國語』や『墨子』の内容からすれば、鬼道と神道の間に著者が設定するほどの差異があるか否かは再考の餘地があらうし、「神人・眞人、天君の辭を得る」（『太平經』九君太上親訣）「天上に常に神聖の要語有り」（同・神祝文訣）二は神人爲り。二は眞人

爲り。三は仙人爲り。四は道人爲り。五は聖人爲り。六は賢人爲り。此れらは皆な天の治を助くるものなり」（同・致善除邪令人受道誠）等の記述からすれば、神道と眞道と聖道の間の序列も、それほど截然としていたか否かは、やはり疑義の存するところである。また『太平經』には、冒頭の補筆と思われる箇所を除いては、老子に關する記述が皆無である一方、すでに老子の道を人格神化する傾向が見える點よりすれば、太上老君→太上道君の順序についても、それをそのまま承認すべきか否かは疑問である。

もっとも著者が提出したのは、あくまで道教神學の重層的展開を俯瞰するための大枠であるから、個々の文獻内容すべてが、これにきつちりと該當しなくても、一向に差し支えないかも知れない。ただ細部に互る現象は一應措くとしても、筆者にはなお基本的に諒解しかねる點が存在する。著者の持論によれば、太上道君と元始天尊の實質はともに老子の道であるから、三清説の如く共時的に見た場合も、本章の如く通時的に見た場合も、結局この二神は全く同一の神格だと言うことになる。にもかかわらず、何故に太上道君とは別に元始天尊が立てられねばならぬのか、しかも何故に太上道君を凌いで元始天尊が最高神として君臨しなければならぬのか、筆者にはまるで理解できない。そして、この最も根本的な疑問に明快な解答を提示して頂かぬ限り、折角著者が提起された上記四種の對應關係も、基本的にその意義を判断しかねるのである。

今一度「鬼道↓神道↓眞道↓聖道」なる著者の圖式を考えてみるに、著者は古代の呪術的鬼神信仰から鬼道を、『易』から神道を、『莊子』から眞道を、佛教から聖道を、それぞれ抽出し、道教はこれら四種の道を時代を追って加上的に堆積させることにより、自己

の教義を形成したと説く。とすれば道教は、シャーマニズムと『易』と『莊子』と佛教といった、かなり異質な要素によって混成されたことになるが、それは單なる重層的堆積に過ぎぬのであろうか、それともある共通した基底が存在していて、その上に逐次堆積が行われたのであろうか。相互の脈絡にはこだわらず、時流に乗ってその都度難多な道を取り込んだとする方が、いかにも道教らしくて良いとの見方もあろう。しかし他方では、いかに道教でも、木に竹を繼ぐような御都合主義ばかりをくり返していたわけではなく、たとえ極めて大まかな形にせよ、そこにはある一定した世界観が通底していたとする見方も成立し得よう。

『墨子』明鬼論によれば、鬼とは天に歸した死者の靈であり、神とは上帝の命を受けて天上界より下土に降臨する天神である。また俗に對する眞とは、著者の指摘の如く『莊子』に初出する語で、

「天に蔽われて人を知らざる」(『荀子』解蔽篇) 莊周が、天の在り方を體得した至人・神人に用いた概念である。そして聖とは、現象を自視する以前に、上天の豫告を耳で聞くことのできる特殊能力(聰)を意味し、「大なるかな聖人の道、洋洋乎として萬物を發育し、峻きこと天に極る」(『荀子』勸學篇)として、天徳に達する者にあらざれば、其れ孰か能く之れを知らんや」(『中庸』)「聖の天道に於けるや、命なり」(『孟子』盡心下篇)と、天とは不可分の關係にある概念である。

以上概観した如く、著者が擧げる鬼・神・眞・聖の四種は、いずれも天と密接に関わる概念である。そしてここに、道教の基底を見出すことはできぬであらうか。著者は道教と儒教を比較する際、兩者の共通性の第一に上帝信仰を擧げ、上帝信仰ないし賞罰の思想

は、三世紀以後の道教では、教理學の中樞を成すに至ると述べる。しかるに鬼道↓神道↓眞道↓聖道の圖式を展開するくだりになると、上帝信仰はどこかへ姿を消してしまふ。

もし道教の基底を天に措定するならば、こうした不整合を解消できるとともに、太上道君や太上老君とは別に、何故に元始天尊が道教の最高神に据えられたのか、との疑問にも解答が得られるのではなからうか。無論、元始天尊と太上道君の實質をともに老子の道とする不自然さも、同時に解消されるわけである。そしてまた、張角が「天公將軍」を稱したり、張道陵が「天師」を稱したりした現象や、著者が本書第2章で扱った、太上老君が天神として地上に降臨授訣する信仰や、第6章で扱った、君主が山頂に壇を築いて天を祭る封禪の儀禮なども、より系統的に組み込めることも豫想されよう。

これはまた、著者の道教に對する定義とも絡んでくる問題である。第15章において、著者は道教を鬼道・神道・眞道・聖道の四種の「道の教」が混成したものであると言ひ、續く第16章では、道教に對して次の如き定義を示している。

道教とは中國古來の巫術もしくは鬼道の教を基盤として、その上部に墨家の上帝鬼神の思想信仰、儒家の神道と祭禮の哲學、老莊道家の「玄」と「眞」の形而上學、さらには中國佛教の業報輪廻と解脱ないしは衆生濟度の教理儀禮などを重層的・複合的に採り入れ、隋唐五代の時期に宗教教團としての組織と儀禮と神學教理とをいちおう完成するに至った「道」——宇宙と人生の根源的な眞理もしくは眞實在の世界——の不滅と一體になることを究極の

理想とする漢民族「中國民族」の土着的傳統的な宗教である。

著者は前章では道教を四つの「道の教」の混成であると總括しながら、後の定義の方では、道教の構成要素を五つ擧げており、一見数が合わぬようでもあるが、筆者なりに著者の意圖を推し測ってまとめてみるに、道の教の第一は巫術ないし鬼道を、第二は墨家の上帝鬼神信仰と儒家の神道を、第三は老莊道家の「玄」と「眞」の形而上學を、第四は中國佛教の聖道を、それぞれに指しているらしい。

こうした道教の定義を前にして氣附くのは、老子が顔を出すのは第三の「眞道」の内譯である「玄」と「眞」の中、「玄」の側だけだという點である。しかも老子が擔當する「玄」は、結局莊子が擔當する「眞」の下に「眞道」として包攝されるのであるから、著者の道教の定義においては、老子はさして重大な役割を背負ってはいないと言える。あまつさえ著者は、老子の形而上學を「玄」と把握するので、なおさら「道の教」の「道」は、老子の道である必然性を喪失する。そうであればこそ著者も、「道」とルビを附した上、「宇宙と人生の根源的な眞理もしくは眞實在の世界」との説明を補足して、「道」の内實に前記四種の道すべてを包攝できるだけの普遍性を與え、狹義の老子の道と理解される危険を回避せんとする、慎重な配慮を施したのであらう。

だがそうであれば、何故に著者は第3章において、元始天尊の實體を太上道君と全く同一に、老子の道の神格化したものと規定されたのであらうか。一方で道教の最高神たる元始天尊を老子の道と同一だとする考えに執着され、三清すべてを老子一人に獨占させて置きながら、道教に定義を下す段になると、とたんに老子の姿が、かすみ始めるのは、筆者には重大な矛盾と感じられるが、如何なもの

であらうか。

筆者の私見では、宇宙の本體・萬物の根源として『老子』により創出された「道」と、傳統的な最高神たる昊天上帝との序列をいかに調整すべきかは、古代中國思想史上の難問の一つであったが、やがて道教においては、「道」とは、乃ち皇天の師にして、天の重寶・珍物なり」「天は乃ち無上にして、道も復た之を尙ぶ。」（『太平經』天咎四人辱道誠）といった思考によつて、先行する「天道」と混淆し、廣く天觀念の中に包攝する形で解決が圖られたと考えている。元始天尊が太上道君や太上老君を凌いで、道教の最高神の地位を占める構圖は、そうした思想的経緯の反映とは考えられぬであらうか。

また「道」の内實を著者のように規定した場合、成立過程を述べる定義の前半部分を捨象して、道教を共時性において捉えるならば、道教とは「宇宙と人生の根源的な眞理もしくは眞實在の世界」と一體になることを究極の理想とする宗教だと定義できようが、それは他の多くの宗教にもそのまま適用できそうな普遍的内容であつて、はたしてこれで道教が「漢民族（中國民族）」の土着的・傳統的な宗教である」ことを説明できるのであらうか。いったい信仰の對象たる固有の神格名を全く含めぬ抽象的な形で、ある特定の宗教の定義づけを行うことは可能なのであらうか。

古來日本人は、中國文明の壓倒的影響を受け、各種の中國文化を貪欲に攝取し續けてきたのだが、中國の世界觀の根本を成す上帝信仰だけは、決して受容しようとはしなかった。ために江戸の儒者連中も、上天なき世界に經書を講ずる喜劇を餘儀なくされたのである。道教が漢民族・中國民族の土着的・傳統的な宗教であると説く場

合、こうした視點から、逆に道教の持つ民族性を照射することも必要ではなからうか。

四

以上思いつくままに、福永氏の大著への拙い感想を書き綴ってきた。本書は十六篇の論文により構成されるが、道教への思索が進展するに伴い、著者の内部には力點の移行や所説の變更が生じたらしく、相互の論述の間にはかなりの矛盾や齟齬が見受けられる。本書を完成させるに際し、最終的理解の線に揃える形で修改を加え、一書としての整合性を維持して欲しかった氣がする。また、すでに批判を受けた先行の諸説に觸れぬ姿勢に關しても、そのままの體裁を繼承されているが、この點に對する著者の見解も、是非提示して頂きたかったところである。

上述の如く、著者が本書に明示された道教研究の姿勢や、獨自の方法論に對し、筆者は深く敬意を表するものである。しかしその一方で、著者が説く道教形成史の骨格に對しては、首肯し難い面が多々存することも事實である。もとより『道藏』を通讀したことすらない山外の俗人の批評に過ぎぬから、著者の深遠な意圖を讀み取れなかったが故の誤りも數多いことであらう。ひたすら跪拜叩頭して、天師・眞人の御寛容を乞う次第である。

一九八七年九月 東京 岩波書店

A 5 判 五〇七頁 七八〇〇圓

岡崎敬著

中國の考古學——隋唐篇——

愛宕 元

本書は、著者の三十年來に亙る幅広い研究活動のうち、隋唐時代に關する諸論考を中心にまとめられて一冊とされたものである。全て四部から成り、第一部「隋唐考古學の諸問題」は、解放後比較的古早い時期の隋唐時代に關する中國考古學上の成果を紹介しつつ、幾つかの斬新な知見を提示された十篇から成り、評者にとつて最も興味深く、同時にかなり手厳しいことを申し述べさせていただいた篇でもある。第二部「中國文化とその周邊」は、東北アジア及びモンゴリア方面に關する六篇の論考がまとめられている。第三部「日中交流の考古學」は、「唐代壁畫墓からみた高松塚古墳について」及び「福岡市(博多)聖福寺發見の遺物について」の二篇を除き、他の四篇は、圖録解題や全集月報などの一般向けの解説書を收録されたものである。第四部「隋唐の文化と陶磁」は、唐代を中心に、前後の隋代や五代期に及ぶ陶磁器を論じた二論考から成る。本書にまとめるに當つて、著者は執筆後に出た關連する發掘報告の類を新たにいくつか注記、ないし表の増補として加えられ、本書刊行時における中國考古學上の豊富な情報蓄積に配慮されている。以下にもつぱら第一部を對象とした紹介と評を記すことにしたい。

第一部第一章「洛陽考古見聞記」は、一九七四年における著者の